

Marek DELONG<sup>1</sup>

## KATOLICKA IDEA „DOBRA WSPÓLNEGO” I LIBERALNA ZASADA WOLNOŚCI INDYWIDUALNEJ

Między liberalną koncepcją wolności a katolicką koncepcją „dobra wspólnego” zauważalne są istotne różnice. Doświadczenia historyczne dowodzą, że liberalizm i nauka społeczna Kościoła stoją na dwóch przeciwstawnych biegunach.

Największe autorytety Kościoła, od papieży Leona XIII i Piusa XI począwszy, wypowiadały się potępiająco i krytycznie wobec koncepcji liberalnych. Czynniki różnicujące katolicyzm i liberalizm, przede wszystkim w pojmowaniu życia ludzkiego i działania politycznego, wcale nie oznaczają, że dialog między nimi nie jest możliwy do osiągnięcia. Okazuje się, że współczesne pojmowanie katolickiej koncepcji „dobra wspólnego” jest w znacznym stopniu zbliżone z zasadami liberalnymi. Także w Polsce wielu przedstawicieli opcji liberalnej identyfikuje się ze społeczną nauką Kościoła, co dowodzi, że obecna sytuacja znacznie różni się od tej, w której zaczęła powstawać katolicka nauka społeczna.

Nauka społeczna Kościoła od Leona XIII do czasów współczesnych ma ten sam charakter, jedynie niektóre elementy ulegają zmianom będącym wynikiem ewolucji i dostosowania do aktualnych uwarunkowań. Papież Leon XIII prezentował stanowisko wyrażone antyindywidualistycznie. „Pojmował prawo naturalne – pisał Bogdan Szlachta – nie tyle od strony jednostek, jak to czynili liberałowie, co od strony struktur. Depozytariuszami prawa naturalnego były co prawda jednostki, lecz realizacja owych uprawnień dokonywała się nade wszystko za pośrednictwem struktur typu rodzina, społeczeństwo, stowarzyszenie; także własność prywatna, niekwestionowane prawo naturalne człowieka, w opinii autora *Rerum novarum*, stanowiła nie prawo podmiotowe, lecz strukturę mającą służyć dobru wspólnemu”<sup>2</sup>. Mimo to nie brakuje rzeczników nawiązania dialogu katolicyzmu z liberalizmem. Pojęcie liberalizmu katolickiego można – zdaniem Jacka Bartyzela – analizować w trzech, niekoniecznie ze sobą związanych znaczeniach. W pierwszym przypadku chodzi o modernizm religijny, potępiony przede wszystkim przez papieża Piusa X w encyklice *Pascendi dominici gregis* z 1907 r. Ponadto papież ten wprowadził obowiązek składania przysięgi antymodernistycznej przez każdego kapłana. W drugim znaczeniu „liberalizm katolicki” to stanowisko Kościoła katolickiego zmierzające do jego „uściszczenia” (*aggiornamento*), które zostało zainicjowane przez papieża Leona XIII. „Trzecie znaczenie pojęcia »liberalizm katolicki« – pisał Jacek Bartyzel – odnosi się do kwestii relacji państwo–Kościół, a *in concreto* stosunku, jaki Kościół i katolicy powinni zająć wobec całokształtu zjawisk wynikających z oświecenia i rewolucji, na czele z dechrystianizacją państwa, i w ogóle wobec państwa liberalnego oraz coraz bardziej się demokratyzującego”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Dr Marek Delong, Katedra Politologii, Uniwersytet Rzeszowski.

<sup>2</sup> B. Szlachta, *Prawo katolika – prawo liberała*, „Znak” 1992/11, s. 87.

<sup>3</sup> J. Bartyzel, *W gąszczu liberalizmów. Próba periodyzacji i klasyfikacji*, Lublin 2004, s. 47–48.

Przeniesienie myśli Kościoła z katolickich struktur na jednostki nastąpiło w wyniku Soboru Watykańskiego II i encykliki Jana XXIII *Pacem in Terris*, w której papież wyraźnie stwierdził, że to właśnie człowiek jest podmiotem wszelkich praw i obowiązków. Do czasów pontyfikatu Jana XXIII pojęciem nadrzędnym nad prawami jednostek było „*bonum commune*” – dobro wspólne. Od Jana XXIII pojęcie to stanowiło jedynie środek dla osiągnięcia dobra jednostek, co również potwierdził jego następca Paweł VI w swej encyklice *Populorum progressio* mówiąc, że prawa człowieka są nienaruszalne, nadrzędne nad strukturami, skoro człowiek jest celem, a struktury zaledwie środkiem<sup>4</sup>. Podobny pogląd wyrażał papież Jan Paweł II, który głosił konieczność zachowywania wolności jednostki w granicach prawa. Stanowisko Jana Pawła II często utożsamiane jest z koncepcją liberalną, jednakże widać tu zasadnicze różnice. W przeciwieństwie do liberalizmu papież podnosił znaczenie prawdy moralnej przy tworzeniu i realizacji prawa. Liberalna koncepcja wolności jednostki jest już w swym założeniu sprzeczna z zasadami moralności chrześcijańskiej. Koncepcja chrześcijańska głosi, że nie istnieje prawdziwa wolność ludzka bez moralnej prawdy. „Prawo stanowione przez państwo – pisał Bogdan Szlachta – niezależnie od ustroju, w jakim jest stanowione, oraz zgodności z proceduralną moralnością prawa, pod żadnymi warunkami nie może łamać i niweczyć prawdy osoby ludzkiej”<sup>5</sup>.

Antyliberalne stanowisko katolicyzmu społecznego stało się według Juana Miguela Garriguesa przyczyną jego politycznych niepowodzeń. „Katolicyzm społeczny – pisał – skazał się na powtarzające się porażki polityczne z tego powodu, że uznał się za posiadacza politycznej prawomocności, której odmawiał państwu liberalnemu. Najzwyklejsze dyktatury, pod pretekstem, że deklarowały swe podporządkowanie królestwu Chrystusa i przyjmowały za swoją organiczną i korporacyjną frazeologię reakcyjnego katolicyzmu, otrzymywały od Kościoła legitymizację, na jaką zasługiwały znacznie mniej niż państwa liberalne. Dziś, przynajmniej w Europie, reżimy te, z racji swej anachronicznej archaiczności w społeczeństwach przemysłowych, utraciły wszelką wiarygodność. Tak więc dla »katolickiej dysydencji«, odmawiającej wciąż uznania prawomocności państwa liberalnego, jedyną alternatywą pozostaje władza typu leninowskiego”<sup>6</sup>. Opinia ta wynika z oficjalnego nauczania Kościoła na temat władzy państwowej. Papież Leon XIII twierdził, że Kościół nie neguje ani aprobuje żadnej konkretnej formy państwa, byle była ona zgodna z zasadami chrześcijańskimi. Forma państwa jest przejściowa i uzależniona od wielu czynników. Garrigues próbował dowieść, że takie stanowisko było niesłuszne i krzywdzące dla państw liberalnych. Umożliwiało ono bowiem różnego rodzaju dyktaturom deklarującym poparcie dla zasad chrześcijańskich uzyskanie legitymizacji Kościoła w sytuacji, kiedy zasługiwały one na nią w znacznie mniejszym stopniu niż państwa liberalne. Jednak same deklaracje niewiele znaczyły, a sposób funkcjonowania systemów autorytarnych pociągał za sobą praktyki sprzeczne z zasadami chrześcijańskimi i nauczaniem Kościoła<sup>7</sup>.

Doktryna społeczno-polityczna papieża Leona XIII zakładała konieczność realizacji ładu doskonałego z dbałością o dobro wspólne. Papież widział potrzebę istnienia autorytetów, które normowałyby życie społeczno-polityczne zarówno w sferze duchowej, jak i świeckiej. Powodem takiego stanowiska – jak stwierdził Bogdan Szlachta – była niemożliwość osiągnięcia jakiegokolwiek dialogu katolickiej nauki społecznej z liberałami, gdyż

<sup>4</sup> B. Szlachta, *op. cit.*, s. 88.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 89.

<sup>6</sup> J.M. Garrigues, *Kościół, państwo liberalne i wolne społeczeństwo*, „Znak” 1993/10, s. 38.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

prawo było przez papieża traktowane jako narzędzie do realizacji ładu społecznego i osiągnięcia doskonałości wewnętrznej przez jednostkę. Leon XIII dążył do związania religii i moralności z prawem, a tym samym wsparcia autorytetu państwa, co jawnie kłóciło się z koncepcjami liberalnymi: „Zło liberalizmu i zło rzeczywistości nowożytnej wynika z rozdarcia owych dziedzin, do którego doszło w wieku XVI i kolejnych, w momencie narodzenia »nowego prawa« sprzecznego w niejednym nie tylko z prawem chrześcijańskim, ale i przyrodzonym. [...] Zniszczenie funkcji religii, moralności i prawa odbiera bowiem temu ostatniemu jakąkolwiek sankcję nadprzyrodzoną, ale też – co więcej – wprowadza na jej miejsce nową, niebezpieczną legitymację prawa pozbawioną tradycyjnego odniesienia do ładu”<sup>8</sup>. Krytyka liberalnej koncepcji państwa i prawa w doktrynie Leona XIII jest bardzo wyraźna. Papież przekonywał, że funkcją prawa jest normowanie rzeczywistości, a nie tylko wyznaczanie granic wolności jednostek w sytuacji ich wzajemnej rywalizacji. Program papieski przewidywał realizację ogólnospołecznej współpracy, a nie tylko współistnienia. Liberalowie zaś nie traktują idei „dobra wspólnego” jako zasady normatywnej. Ograniczanie działalności jednostek na rzecz dobra wspólnego to według nich zamach na podstawowe prawa człowieka.

Katolicka koncepcja „dobra wspólnego” została sformułowana jeszcze przez św. Tomasza z Akwinu, według którego władza publiczna jest głównym strażnikiem dobra wspólnego. Michael Novak zauważył, że w czasie między wydaniem encyklik *Rerum novarum* Leona XIII i *Quadragesimo anno* Piusa XI nastąpił pewien rozwój koncepcji „dobra wspólnego”. Zarówno Leon XIII, jak i Pius XI krytykowali teorie, które kładły nadmierny nacisk na prawa człowieka, a podkreślali bardziej ich społeczny wymiar i zależności międzyludzkie. „Zarazem jednak – pisał Michael Novak – papieże ci przeciwstawiają się temu, co w ich rozumieniu stanowiło główny nurt ideologii »liberalnej« (używane przez nich określenie »liberalny« posiada wydźwięk zdecydowanie ujemny). Filozofię liberalną uważają za atomistyczną i propagującą postawy antyspołeczne. Przez »interes własny« rozumieją zazwyczaj nie »właściwie pojęty interes własny«, lecz jego przeciwieństwo, a więc egoizm”<sup>9</sup>.

Znaczenie „dobra wspólnego” nie było przez Leona XIII i Piusa XI dokładnie sprecyzowane i niejednokrotnie używali oni tego pojęcia w różnorodnych kontekstach, ale przede wszystkim w celu zaznaczenia społecznego wymiaru jednostki ludzkiej. Koncepcja „dobra wspólnego” została określona dokładniej w konstytucji Soboru Watykańskiego II o Kościele w świecie współczesnym pod tytułem *Gaudium et spes*.

Zagadnienie liberalnej koncepcji wolnej osoby oraz katolickiej idei „dobra wspólnego” było przez dłuższy czas płaszczyzną dwojakiego pojęcia wolności człowieka. Michael Novak stwierdził, że analiza korzeni tradycji katolickiej i liberalnej może przyczynić się do zmniejszenia różnic, jakie przez dwa stulecia dzieliły te tradycje i w konsekwencji doprowadzić do ich wspólnego dialogu<sup>10</sup>. Doświadczenia katolicyzmu amerykańskiego wyraźnie pokazały, że wśród tych tradycji można odnaleźć wiele elementów wspólnych. Komunitarny wymiar tradycji liberalnej podkreślają w swych esejach ekonomicznych m.in. papież Benedykt XVI, kardynał Hoeffner oraz inni niemieccy autorzy.

Liberalne pojęcie wolności jest utożsamiane z podkreśleniem roli jednostki, jej prywatności i swobody podejmowania decyzji. „Kościół wypowiada się – pisał Piotr Robert

<sup>8</sup> B. Szlachta, *op. cit.*, s. 94.

<sup>9</sup> M. Novak, *Splot dwóch tradycji*, „Znak” 1990/10–11, s. 5.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 8.

Marciniak – przeciwko absolutyzacji pojęcia wolności. Podstawową dla niego wartością jest dobro, a wolność ma jedynie umożliwiać dokonywanie wyboru między dobrem a złem. Jednak, zdaniem Kościoła, tylko wybór dobra jest wyborem właściwym. Kościół twierdzi, że docenia wartość wolności, jednak uważa, że może być ona źle użyta. Chce pomóc człowiekowi, stojącemu wobec życiowych wyborów i dlatego wypełniając zadanie zlecone mu przez Chrystusa, głosi chrześcijańską wizję świata, chrześcijański system wartości, chrześcijański pogląd na to, co jest źródłem i sensem ludzkiego życia – wreszcie co jest dobrem, a co nim nie jest<sup>11</sup>. Stanowisko liberalne z kolei sprzeciwia się ograniczaniu swobody ludzkiego wyboru, nawet jeśli ograniczać go będą normy moralne. Dokonywanie wyboru niekoniecznie musi być związane z wyborem pomiędzy dobrem a złem. Zresztą, w myśl tej koncepcji każda jednostka określa indywidualnie, co jest dla niej dobre, a co złe. Papież Leon XIII uważał tak pojmowaną wolność za rozpasaną samowolę pozbawioną jakiegokolwiek autorytetu. Wolność i dochodzenie własnych praw w imię tej wolności nie może być pojmowane jedynie instrumentalnie, a w taki właśnie sposób według Leona XIII była ona ujmowana przez idee suwerenności ludu i umowy społecznej. Leon XIII sprzeciwiał się tepej, nieliczącej się z konsekwencjami i w gruncie rzeczy niebezpiecznej samowoli, a samą umowę społeczną uważał za fikcję. Na takim właśnie fundamencie oparta jest sformułowana przez Jana Pawła II zasada obywatelskiej przyjaźni. Katolicka nauka społeczna aprobuje wolność przeżywaną zgodnie z dobrem i prawdą, które powinno kształtować sposób myślenia o perspektywach ludzkości.

Uznanie przez Kościół rewolucji demokratycznej w światowej polityce nastąpiło – według George’a Weigla – w ogłoszonej przez Sobór Watykański II w 1965 r. „Deklaracji o wolności religijnej”. Jednym z jej głównych architektów był amerykański teolog, jezuita John Courtney Murray, który już od końca lat czterdziestych XX wieku opracowywał i rozbudowywał twórcze rozwinięcie teorii relacji Kościoła katolickiego i państwa<sup>12</sup>. Soborowa „Deklaracja o wolności religijnej” wywarła niemały wpływ na kształtowanie się stosunku papieżstwa do demokracji. Na Soborze uznana została wolność wyznania, która – według Weigla – ma znaczenie wewnętrzne i społeczne. Wewnętrzne wyraża się w przyrodzonym człowiekowi poszukiwaniu wartości i sensu ludzkiego życia i jest – jak mówił papież Jan Paweł II – wewnętrzną wolnością osoby ludzkiej. Drugie znaczenie wolności wyznania ustala barierę między osobą ludzką a państwem. Innymi słowy, ustala zakres ingerencji państwa w tę sferę. Prawa do swobody wyznania nie powinien ograniczać przymus państwowy. Ustalenia Soboru wskazują na pierwszeństwo społeczeństwa nad państwem. Ponadto publiczne zagwarantowanie prawa do wolności wyznania oddala w praktyce niebezpieczeństwo totalitaryzmu, prowadzi także do sekularyzowania polityki.

Aprobata dla demokracji jest wyraźna także w innym dokumencie Soboru, w „Instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu”, w której czytamy:

„Dlatego nie ma autentycznego rozwoju, jak tylko w systemie społecznym i politycznym szanującym wolności i ułatwiającym uczestnictwo wszystkich obywateli. Takie uczestnictwo może przyjąć różnorodne formy; jest konieczne, by zagwarantować słuszny pluralizm w instytucjach i inicjatywach społecznych. Zapewnia ono, zwłaszcza poprzez rzeczywisty rozdział organów władz państwowych, funkcjonowanie praw człowieka, chroniąc je równocześnie przed możliwymi nadużyciami ze strony władz publicznych. Od tego uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym nikt nie może być wykluczony ze

<sup>11</sup> P.R. Marciniak, *Kościół, liberalizm, dialog*, „Więź” 1993/10, s. 73.

<sup>12</sup> G. Weigel, *Jeszcze jedna rewolucja XX wieku*, „Więź” 1994/7, s. 67.

względem na płeć, rasę, kolor skóry, stan społeczny, język lub religię [...]. Kiedy władze polityczne regulują korzystanie z wolności, nie mogą pod pretekstem wymogów porządku publicznego i bezpieczeństwa systematycznie ograniczać tych wolności. Ani rzekoma zasada »bezpieczeństwa narodowego«, ani wizja ściśle ekonomiczna, ani koncepcja totalitarna życia społecznego nie powinny przeważać nad wolnością i jej prawami»<sup>13</sup>.

Michael Novak, który uznawany był za największego rzecznika pogodzenia tradycji komunitarnej (opartej na katolickiej koncepcji dobra wspólnego) z tradycją liberalną, podkreślił, że liberałem jest ten, kto z szacunkiem odnosi się do wolnej osoby, w ujęciu komunitarnym – do godności drugiego człowieka. Takie relacje, oparte na wzajemnym szacunku społecznym, należy umieścić w sferze idei, a więc są one w jakimś sensie utopijne. W związku z tym katolicka koncepcja „dobra wspólnego” powinna być ściśle związana z racjonalnym rozumowaniem. „Dobro wspólne wolnych ludzi – pisał Novak – to porządek, w którym regularnie odbywa się dialog krytyczny – a więc uwzględniający racje drugiej osoby. Porządek ten szanuje godność każdej wolnej osoby, jak również niezbędny do prowadzenia takiego dialogu ład powszechny”. Koncepcji „dobra wspólnego” nie należy ograniczać jedynie do sfery idei. Powinna ona mieć zastosowanie w praktyce, proponować konkretne rozwiązania i zwracać uwagę na instytucje, które okazałyby się konieczne w zaprowadzeniu powszechnego ładu. System ekonomiczny w dużym stopniu uniezależniony od państwa, czyli taki, jaki proponują liberałowie, powinien stanowić zasadniczy składnik dobra wspólnego. Doświadczenia historyczne dowiodły, że koncentracja władzy przez państwo prowadzi do korupcji, obsadzania stanowisk ludźmi z układu itd. Te z kolei praktyki są społecznie szkodliwe<sup>14</sup>. Nowe koncepcje „dobra wspólnego” i wolności jednostki powinny położyć kres antagonizmom tradycji katolickiej i liberalnej oraz zbliżyć je do osiągnięcia porozumienia i współdziałania.

Twórca polskiego chrześcijańskiego liberalizmu Mirosław Dzielski twierdził, że chrześcijaństwo i liberalizm mają wiele elementów wspólnych. „Liberałowie nie zwalczają ani ateizmu, ani religii, przyznając każdemu prawo do posiadania i głoszenia własnych metafizycznych przekonań. Chociaż sami niekiedy uważają się za agnostyków, ich humanizm jest rodem z chrześcijaństwa. Można stwierdzić, że niezależnie od różnic w przekonaniach między poszczególnymi liberałami ich doktryna posiada głęboko religijne podstawy. Ich indywidualizm umożliwia chrześcijański czyn społeczny, krytycyzm pomaga w szukaniu prawdy, a świadomość wolności obciąża niezbędnym dla wiary brzemieniem odpowiedzialności przed Bogiem i ludźmi. Skłonność liberałów do religijności nie zawsze idzie w parze z sympatią dla Kościoła. Ich stosunek do instytucji Kościoła zależy zwykle od funkcji społecznych, które ta spełnia oraz od jej materialnej potęgi. Liberałowie będą zwalczać każdy Kościół sprzymierzony z państwem czy też posiadający zbyt wielką doczesną władzę. Najogólniej rzecz biorąc, są liberałowie zwolennikami chrześcijańskiego pluralizmu, z tolerancją odnoszą się do różnego rodzaju sekt, których członkowie próbują samodzielnie poszukiwać Boga. Nie sądzą, aby instytucje spełniały najważniejszą rolę w przenoszeniu kaganka wiary, przeciwnie – są skłonni zakładać, że jeśli Bóg istnieje, sam potrafi otworzyć oczy tym, których uzna za godnych obcowania z sobą”<sup>15</sup>.

Jan Andrzej Kłoczkowski OP, którego również należy uznać za rzecznika pogodzenia tradycji doktryny społecznej Kościoła z realiami społeczeństwa liberalnego, podkreślił, że

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 73.

<sup>14</sup> M. Novak, *op. cit.*, s. 12–13.

<sup>15</sup> M. Dzielski, *Credo*, „Znak” 1990/10–11, s. 28.

należy stworzyć odpowiednie warunki energiczniejszym, wyróżniającym się jednostkom. Jest to klasyczny postulat liberalizmu, ale jego realizacja w istocie sprzyja dobru wspólnemu. Bogacenie się jednych oznacza szansę na miejsca pracy dla innych, a także zwiększa motywację jednostki do powiększenia własnego stanu posiadania, co w konsekwencji prowadzi do zjawiska konkurencji. Kłockowski stwierdził, że takie warunki są korzystniejsze dla realizacji dobra wspólnego niż wypełnianie socjalistycznego zalecenia „każdemu według potrzeb”. „Konkurencja ma w sobie – pisał – wiele cech etycznie niesympatycznych: wydaje się niszczyć wszelką solidarność pomiędzy ludźmi, którzy stają się bardziej egoistyczni, zamknięci w sobie, pragną posiadać, bogacić się. Lecz skutek jest nieoczekiwany: powoli, bez rozgłosu zaczyna się powiększać zasób wspólnego wszystkim bogactwa – ulice i fasady domów stają się bardziej kolorowe, sklepy dostatniejsze. [...] Etos konkurencji, choć bardzo na pozór niesympatyczny, przyczynia się do pomnażania wspólnego dobra w sposób nieporównanie bardziej skuteczny aniżeli etos egalitarnej solidarności. Oto dylemat moralny, przed jakim stajemy, a który nie zawsze odważamy się nazwać i dlatego posługujemy się różnymi określeniami zastępczymi”.<sup>16</sup> Jan Andrzej Kłockowski ucinął także wszelkie spekulacje dotyczące tzw. „trzeciej drogi”, uważając je za utopijne mrzonki. Poszukiwanie wyjścia alternatywnego między kapitalizmem a socjalizmem do niczego nie prowadzi, a zupełnie nieuzasadnione jest przypisywanie takiej roli nauczaniu społecznemu Kościoła. Mamy tutaj do czynienia z wyraźną akceptacją liberalizmu dającego się pogodzić z zasadami katolickiej nauki społecznej.

Między liberalną koncepcją wolności a przesłaniem chrześcijańskim zauważalne są istotne różnice. Według doktryny Kościoła najważniejsze dla człowieka jest zbawienie duszy i osiągnięcie życia wiecznego. Liberalizm zaś największy nacisk kładzie na równość szans i szczęście w życiu doczesnym. Jednak liberalizm propagował swoje idee w oparciu o zasadę tolerancji, dzięki której nie znalazł się w otwartym konflikcie z chrześcijaństwem. Liberałowie traktowali w jednakowy sposób wszystkie wyznania religijne. Zwracali uwagę na pozytywną rolę religii w kształtowaniu moralności stosunków między ludzkich, przestrzegania przyzwoitości i tolerancji w życiu społecznym. „Wyobrażali sobie religię – pisał Franciszek Draus – w postaci skrajnie zracjonalizowanej z wszelkich cnót i zbytecznych rytuałów. Wymagali, by każda religia opierała się na wolności sumienia, na niezapśredniczonym stosunku wierzącego do Boga, oraz by głosiła zasadę tolerancji. Zdaniem wielu liberałów, od Locke’a do Constanta, religia powinna zawierać tylko dwa dogmaty: że Bóg istnieje oraz że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Widać zatem, że liberalny model religii odpowiadał w pewnym stopniu protestanckim wersjom chrześcijaństwa. W istocie, niemal wszyscy klasyczni teoretycy liberalizmu byli związani z protestantyzmem”.<sup>17</sup>

Na stosunek liberalizmu do religii katolickiej wpływał też fakt, że liberalizm odrzucał wszystkie religie roszczące sobie prawo do wyłącznej prawdziwości. Takie stanowisko jest nadal powodem utrzymywania pewnego dystansu między liberalizmem a chrześcijaństwem katolickim. Doświadczenia historyczne dowodzą, że liberalizm i nauka społeczna Kościoła stoją na dwóch przeciwstawnych biegunach. Potwierdzają to dzieje liberalizmu, który nigdy nie był zgodny z katolicyzmem i zasadami moralności chrześcijańskiej w ogóle. Największe autorytety Kościoła, od papieży Leona XIII i Piusa XI poczynawszy, wypowiadały się potępiająco i krytycznie wobec koncepcji liberalnych. Przedstawione

<sup>16</sup> J.A. Kłockowski, *Solidarność czy konkurencja?*, „Znak”, 1990/10–11, s. 33.

<sup>17</sup> F. Draus, *Liberalizm a chrześcijaństwo*, „Znak” 1990/10–11, s. 38.

tutaj czynniki w jakimś stopniu różnicujące katolicyzm i liberalizm, przede wszystkim w pojmowaniu życia ludzkiego i działania politycznego, wcale nie oznaczają, że dialog między nimi nie jest możliwy do osiągnięcia. Okazuje się, że współczesne pojmowanie katolickiej koncepcji dobra wspólnego jest w znacznym stopniu zbieżne z zasadami liberalnymi. Także w Polsce wielu przedstawicieli opcji liberalnej identyfikuje się ze społeczną nauką Kościoła, co dowodzi, że obecna sytuacja znacznie różni się od tej, w której zaczęła powstawać katolicka nauka społeczna. Mirosław Dzielski, określający się mianem „chrześcijańskiego liberała”, pisał: „ubogim ludziom trzeba pomóc, czasem tę pomoc najlepiej potrafi zorganizować państwo. Ale mówię również, że naiwnością jest twierdzić, iż problem ubóstwa można rozwiązać definitywnie. Twierdzę, że różnice majątkowe są niezbędnym elementem wolności. Ktoś powie – to paradoks. Nie – to po prostu ludzka sytuacja egzystencjalna, w której człowiek nie jest w stanie osiągnąć wszystkiego. W nasze losy wpisane są nieprzewidywalne konflikty, sprzeczności, czasem paradoksy. Nadzieja na rozwiązanie wszystkich problemów raz na zawsze jest właśnie ową »ideologiczną nadzieją«, która prowadzi do piekła na ziemi”<sup>18</sup>. Liberałowie głoszą konieczność funkcjonowania moralności w państwie prawa, za takie zaś uważają państwo liberalne, w którym religijność jest warunkiem zachowania moralności publicznej.

Zasadniczym elementem nauczania społecznego Kościoła katolickiego zawsze był postulat poszanowania godności osoby ludzkiej. Najważniejszą wartością w katolickiej nauce społecznej, od Leona XIII do Jana Pawła II, jest człowiek uwikłany w różne sytuacje dziejowe. „Skoro jednak – pisał Karol Tarnowski – to człowiek bywa przez historię pogardzany i niszczone, rzeczą Kościoła jest się o niego upomnieć – »człowiek jest drogą Kościoła«. Z tego poczucia obowiązku spoczywającego na Kościele wyrosła encyklika Leona XIII *Rerum novarum*, w której stulecie pisze swoją encyklikę Jan Paweł II”<sup>19</sup>. Kościół przyczynia się do wzbogacania godności człowieka, przypominając nieustannie o transcendentnym charakterze osoby ludzkiej. Papież Jan Paweł II, przypominając te prawdy w encyklice *Centesimus annus*, był bogatszy o doświadczenia komunizmu, który dokonał zniszczeń w sferze gospodarczej i politycznej, ale też wpłynął destrukcyjnie na człowieka i jego poczucie odpowiedzialności. „Encyklika *Centesimus annus* – pisał ksiądz profesor Józef Tischner – jest skierowana do ludzi, którzy noszą w sobie żywe wspomnienie komunizmu. Encyklika uczy rozumieć i wskazuje na potrzebę odpowiedzialności”<sup>20</sup>. Punktem wyjścia w tym dokumencie jest uznanie godności i praw człowieka niezależnie od tego, kim jest i co robi, jedynym ich uzasadnieniem jest po prostu człowieczeństwo. „Pierwszym zatem prawem – pisał Stefan Wilkanowicz – jest prawo do życia od poczęcia i sprzeciw wobec dowolnego nadawania lub odbierania człowiekowi statusu człowieczeństwa (a tym jest w gruncie rzeczy prawo do przerywania ciąży w dość dowolnie ustalonym czasie). Dalej zaś prawo do minimum egzystencji, niezależnie od pracy czy innych zasług, obejmujące wszystkich”<sup>21</sup>. Jan Paweł II podkreślił w swoim

<sup>18</sup> M. Dzielski, *op. cit.*, s. 28.

<sup>19</sup> K. Tarnowski, *Człowiek poza utopią*, [w:] *Na marginesie Centesimus annus*, „Znak” 1991/6, s. 37.

<sup>20</sup> J. Tischner, *Widnokrąg nowej odpowiedzialności*, [w:] *Na marginesie Centesimus annus*, „Znak” 1991/6, s. 45.

<sup>21</sup> S. Wilkanowicz, *Polskie spojrzenie na nową encyklikę*, [w:] *Na marginesie Centesimus annus*, „Znak” 1991/6, s. 47.

nauczaniu, że sam Bóg szanuje godność i wolność człowieka, ale także jej narodową i kulturową wspólnotę<sup>22</sup>.

Otwarcie akceptowaną przez papieża Jana Pawła II formą ustrojową jest demokracja. W obecnych czasach jedynie ten ustrój najbardziej sprzyja zrozumieniu prawdy o człowieku. Prawda zaś – według Jana Pawła II – jest podstawowym warunkiem właściwego pojęcia wolności. Prawda o osobie ludzkiej zobowiązuje państwo do dbałości o struktury społeczne, także te mniej formalne, które stanowią wspólnoty ludzkie, zapobiegające zatraceniu przez człowieka własnej indywidualności, odrębności. Karol Tarnowski zauważył, że encyklika *Centesimus annus* wprowadza fundamentalny ład w myślenie o bieżącej sytuacji ekonomicznej. Pokazuje ona również, jak bardzo złożoną rzeczywistością jest rzeczywistość ludzka i dlatego domaga się postawy otwartości, pokory i roztropności. Papież wezwał nas do współmyślenia i odkrywania nowego ładu<sup>23</sup>. Papież Jan Paweł II wprowadził i określił w encyklice *Centesimus annus* obecne współcześnie zjawisko konsumizmu: „W sposobie powstawania i określania nowych potrzeb zawsze się wyraża mniej lub bardziej słuszna koncepcja człowieka i jego prawdziwego dobra. Poprzez decyzje dotyczące produkcji i konsumpcji ujawnia się określona kultura jako ogólna koncepcja życia. To właśnie tutaj powstaje zjawisko konsumizmu. Określając nowe potrzeby i nowe sposoby ich zaspokajania, konieczne należy się kierować integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary jego istnienia i która wymiary materialne i instynktowne podporządkowuje wewnętrznym i duchowym”<sup>23</sup>. Dla zwalczania konsumizmu konieczne jest połączenie wolnego rynku z solidarnością społeczną. Taka idea – według Rocco Buttiglione – jest trzonem encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*: „Encyklika ta wypełniła szczelinę pomiędzy chrześcijańską doktryną społeczną a współczesną gospodarką i ekonomią”. Jedność wolnego rynku i społecznej solidarności jest konieczna, gdyż gospodarka wolnorynkowa nie jest mechanizmem uniwersalnym, samowystarczalnym. Jest ona jedynie instytucją wolnego społeczeństwa i obok ekonomicznych reguł działania jej funkcjonowanie powinny wyznaczać i ograniczać także normy etyczne. „Nauką, która odnosi się – pisał Rocco Buttiglione – do dobra człowieka jako człowieka, nie jest ekonomia, lecz etyka. Nie negując uprawnionej autonomii rozważań ekonomicznych, wypada stwierdzić, że ostateczna instancja decydująca o całości systemu musi mieć charakter etyczno-polityczny. Nie bez powodu Arystoteles (lecz również Adam Smith) uważał, że ekonomia jest nauką podporządkowaną etyce”<sup>24</sup>.

W encyklice *Centesimus annus* streszcza się też papieska wizja wolności. Obecnie w Europie Zachodniej mamy do czynienia z fikcją wolności, w której zwycięża łatwość i egoizm, zakorzenione w swoistym biernym ateizmie, który z Bogiem nie wojuje, ale pomija Jego istnienie<sup>25</sup>. Jacek Woźniakowski próbował rozwinąć papieski postulat właściwego używania wolności: „Przykładowo – Jan XXIII mówi w *Mater et Magistra*: »Właściwego korzystania z wolności można się nauczyć tylko przez właściwe jej używanie«. W tej konstrukcji zawarta jest pozorna tautologia, a ponadto powstaje pytanie, co znaczy owo powtórzone słowo właściwe? Właściwe używanie wolności to jest używanie jej – jak

<sup>22</sup> M. Zięba OP, *Świątynia Boga wszystkich ludzi*, „Znak” 1990/9, s. 45.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 43.

<sup>23</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Rzym–Lublin 1996, s. 399.

<sup>24</sup> R. Buttiglione, *Ekonomia a etyka. Chrześcijańska doktryna społeczna w zmieniającym się świecie*, „Znak” 1995/1, s. 103.

<sup>25</sup> Polska ’91 w świetle nauczania Papieża, symposium „Znaku”, „Znak” 1991/11, s. 14.



widać z kontekstu całego nauczania Papieża – chrześcijańskie”<sup>26</sup>. Wiele fragmentów encykliki *Centesimus annus* dotyczy sytuacji w Polsce i jej roli w wydarzeniach z 1989 r. Ksiądz Adam Boniecki zauważył, że rok 1989 miał wielki wpływ na treść papieskiego nauczania. „Papież wierzył – stwierdził redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego” – iż w doświadczeniu Polski, w »Solidarności«, zawiera się odpowiedź na najbardziej palące problemy współczesnego świata: ekspansję marksizmu w krajach biednych, niesprawiedliwości społecznej w krajach bogatych, kwestię międzynarodowego zadłużenia, etc. [...] Wierzył, że Polska odegrała specjalną rolę, był z tego dumny i poczuwał się do obowiązku udzielania moralnego wsparcia owym przemianom. Przekonanie, że Polska – przez „Solidarność” – coś światu dała, zostało jakby przypieczętowane niezwykle faktem, iż w dokumencie tak uniwersalnym jak encyklika *Centesimus annus* został przywołany przykład Polski”<sup>27</sup>.

Przemiany gospodarcze 1989 r. pociągnęły za sobą likwidację dużej ilości przedsiębiorstw, a tym samym likwidację wielu miejsc pracy, co w konsekwencji spowodowało zmiany w mentalności społecznej. Oprócz zmian pozytywnych, wyrażających się w rozbudzeniu ducha przedsiębiorczości i ryzyka, umiejętności kalkulacji i reklamy, w mentalności społeczeństwa daje się zaobserwować również zjawiska negatywne: zapomina się o znaczeniu wartości, o prawach człowieka, rozpowszechniając myślenie w kategoriach biznesu i zysku jako celów samych w sobie, ludzi postrzega się coraz bardziej jako konkurentów, a nie bliźnich. Wszystkie te zjawiska zanalizował papież Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*, formułując zasady życia gospodarczego, w którym centralne miejsce zajmować powinien człowiek<sup>28</sup>. Według Jarosława Gowina w Polsce po 1989 r. mamy do czynienia z widocznym konfliktem między Kościołem a państwem demokracji liberalnej i jest to konflikt zarówno dwóch instytucji, jak i dwóch filozofii. Przedstawiciele radykalnych środowisk katolickich głoszą, że Polska nie odzyskała prawdziwej wolności, nie wyszła ze stanu zniewolenia i katastrofy. Nadal pada ofiarą spisku antychrześcijańskiego i antypolskiego. Zmieniły się tylko sztandary totalitaryzmu: miejsce utopii komunistycznej zajął liberalizm<sup>29</sup>.

Za jedno z najważniejszych zadań myśli społecznej Kościoła Maciej Zięba OP uznał ukazywanie płaszczyzny wzajemnych stosunków państwa i Kościoła, szczególnie w sytuacji polskiej, gdyż kryzys społeczny sprzyja powstawaniu różnego rodzaju fundamentalizmów, co może powodować realne niebezpieczeństwo tak dla państwa, jak i dla Kościoła. Polski Kościół stoi obecnie przed wyzwaniem liberalizmu i jeśli je odrzuci, to będzie to oznaczało potępienie gospodarki wolnorynkowej i ładu demokratycznego<sup>30</sup>. Pogląd ten podzielał także ksiądz Józef Tischner, uznając, że rozumiemy liberalizm w sposób uproszczony, gdy twierdzimy, że otwiera on drogę relatywizmowi etycznemu. W istocie rzeczy zasada liberalizmu zawiera w sobie wymaganie, które posiada wszelkie cechy absolutnego wymagania moralnego, aby człowiek we wszystkim, co robi i czego nie robi, był sobą<sup>31</sup>. Chrześcijań i liberałów różni w największym stopniu pojmowanie idei wolno-

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> S. Wilkanowicz, *O nowy kształt wartości*, „Znak” 1991/11, s. 9.

<sup>29</sup> J. Gowin, *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003, s. 51.

<sup>30</sup> M. Zięba OP, *Piękna nieznajoma. Parę jubileuszowych uwag na setne urodziny katolickiej nauki społecznej*, „Tygodnik Powszechny” 19 V 1991.

<sup>31</sup> J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 134.

ści. Wspólnie uznają wolność za wartość niewątpliwie cenną, ale w ideologii liberalnej wolność jawi się jako wartość najwyższa. Taki punkt widzenia zostaje przez Kościół odrzucony, gdyż w konsekwencji prowadzi do absolutyzacji wolności, zepchnięcia na dalszy plan innych wartości i wreszcie zniewolenia. Chrześcijaństwo zakłada, że „w ludzkim doświadczeniu – pisał ksiądz profesor Józef Tischner – nie ma wolności czystej. Jest tylko wyzwalenie. Wyzwalanie spod zewnętrznej przemocy, ale także spod jakiejś przemocy wewnętrznej”<sup>32</sup>.

Zdaniem Macieja Zięby należy rozgraniczyć trzy istniejące liberalizmy: gospodarczy, polityczny i kulturowy. Gospodarczy i polityczny można z powodzeniem pogodzić z nauczaniem społecznym Kościoła. Poważnym jednak zastrzeżeniem jest niedopuszczenie do absolutyzacji rynku i ustroju demokratycznego. Liberalizm kulturowy jest sprzeczny z nauczaniem społecznym Kościoła, gdyż absolutyzuje ideę wolności jednostki, co może w konsekwencji doprowadzić do dezorganizacji życia społecznego i relatywizacji wszystkich wartości i autorytetów z wyjątkiem wolności. Dlatego też – jak stwierdził ojciec Zięba – katolicka myśl społeczna powinna ukazywać negatywne konsekwencje liberalizmu kulturowego, a podkreślać to, co w doktrynie liberalnej jest wartościowe (np. poszanowanie praw jednostki, promowanie wolności, ewolucyjny sposób rozwiązywania społecznych problemów)<sup>33</sup>. Liberalizm chrześcijański lansowany przez Macieja Ziębę cechuje się odmiennym od liberalizmu indywidualistycznego pojmowaniem wolności, które oparte jest na koncepcji wolności negatywnej, oznaczającej jak najmniej ograniczeń dla jednostki. Osadzony jest głównie w tradycji anglosaskiej, a zwłaszcza amerykańskiej, nie odrywa pojęcia wolności od prawdy absolutnej. „W ten sposób wolność – pisał Maciej Zięba – może być ukierunkowana ku prawdzie. Nie dąży ona do wypracowania jedynie słusznego i ostatecznego rozwiązania typowego dla totalitaryzmów. [...] Liberalizm ten ma zatem wymiar wspólnotowy, wspiera istnienie instytucji »ciepłych«, uznaje rangę duchowych potrzeb człowieka. Takie rozumienie liberalizmu nie tylko nie jest przeciwstawne nauce społecznej Kościoła, ale jest głęboko zgodne z katolicką wizją człowieka i wspólnoty. Jego wielkim orędownikiem był w ubiegłym stuleciu Lord Acton, którego koncepcja *ordered liberty* (wolności ukierunkowanej) po dziś dzień inspiruje wielu amerykańskich teologów i filozofów, wymieniając choćby Michaela Novaka, Richarda Johna Neuhausa, George’a Weigla, Roberta Sirico”<sup>34</sup>.

Papieskie rozumienie wolności oparte jest na pojęciu prawdy, co wyraża się w słowach pochodzących z encykliki *Centesimus annus*: „bez prawdy wolność traci sens”. Ważna jest tutaj kwestia relacji między wolnością a prawdą, ich właściwe zrozumienie. Wydaje się, że właśnie dlatego liberalna koncepcja wolności, głosząca, że każdy wolny wybór człowieka jest dobry, nie może zyskać akceptacji ze strony nauczania społecznego Kościoła. „Kiedy bowiem każdy wybór jest »dobry« – mówi Maciej Zięba OP – to znika problem dobra i zła, każdy ma swoją prawdę, więc nie ma żadnej prawdy, istnieją tylko opcje i przekonania. To jest wizja kusząca, bo mamy różne światy, różne uwarunkowania, różne doświadczenia, ale jeżeli tak mówimy, to zgadzamy się na świat, w którym zwyciężają silniejsi. Jest taka piękna fraza Poppera, że »jak nie ma prawa prawdy, to istnieje prawo pięści«. Dzisiejszy świat jest zachłyśnięty wolnością, ale boi się prawdy. A wol-

<sup>32</sup> J. Tischner, J. Żakowski, *Tischner czyta katechizm*, Kraków 1996, s. 86.

<sup>33</sup> M. Zięba, *Piękna nieznanoma...*

<sup>34</sup> M. Novak, A. Rauscher SJ, M. Zięba OP, *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993, s. 133–134.

ność też potrafi być niszczycielska i rozbić społeczeństwo”<sup>35</sup>. Tak pojmowana wolność nie jest nią w istocie i – jak podkreślał jeszcze papież Leon XIII – prowadzi do zwykłej samowoli.

Największym, wskazanym przez Jana Pawła II w encyklice *Centesimus annus*, zagrożeniem dla życia społecznego jest zagubienie pojęcia prawdy, a skoro „bez prawdy wolność traci sens”, społeczeństwo staje się niewolnikiem konsumpcji, uzależnionym od przeżywania przyjemności i posiadania. Obecnie można zaobserwować taką tendencję i jest to zdecydowanie negatywny aspekt ustroju demokratycznego i gospodarki wolnorynkowej. Dlatego też Jan Paweł II widział potrzebę właściwie ukierunkowanej działalności państwa, które będzie dbało o realizację idei dobra wspólnego i praw człowieka, państwa, w którym jednostka będzie miała odpowiednie warunki do rozwoju. Z drugiej strony prerogatywy państwa nie powinny być zbyt szerokie, gdyż – co pokazały doświadczenia totalitaryzmu – państwo może doprowadzić do zniewolenia obywateli. Państwo powinno interweniować jedynie w takim stopniu, w jakim jest to konieczne. „Zatem tyle państwa – twierdzi Maciej Zięba – ile jest to konieczne, ale jak najwięcej społeczeństwa”<sup>36</sup>.

## LITERATURA

- [1] Bez prawdy wolność traci sens, rozmowa z Maciejem Ziębą OP o encyklice „*Centesimus annus*”, „W drodze” 2003/7
- [2] Buttiglione, R., *Ekonomia a etyka. Chrześcijańska doktryna społeczna w zmieniającym się świecie*, „Znak” 1995/1
- [3] Draus, F., *Liberalizm a chrześcijaństwo*, „Znak” 1990/10–11
- [4] Dzielski, M., *Credo*, „Znak” 1990/10–11
- [5] Garrigues, J.M., *Kościół, państwo liberalne i wolne społeczeństwo*, „Znak” 1993/10
- [6] Gowin, J., *Religia i ludzkie biedy. Ks. Tischnera spory o Kościół*, Kraków 2003
- [7] Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Rzym–Lublin 1996
- [8] Kłoczkowski, J.A., *Solidarność czy konkurencja?*, „Znak” 1990/10–11
- [9] Marciniak, P.R., *Kościół, liberalizm, dialog*, „Więź” 1993/10
- [10] Novak, M.; Rauscher, A.; Zięba, M., *Chrześcijaństwo, demokracja, kapitalizm*, Poznań 1993
- [11] Novak, M., *Splot dwóch tradycji*, „Znak” 1990/10–11
- [12] *Polska '91 w świetle nauczania Papieża*, symposium „Znaku”, „Znak” 1991/11
- [13] Szlachta, B., *Prawo katolika – prawo liberała*, „Znak” 1992/11
- [14] Tarnowski, K., *Człowiek poza utopią*, [w:] *Na marginesie Centesimus annus*, „Znak” 1991/6
- [15] Tischner, J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998
- [16] Tischner, J., *Widnokrąg nowej odpowiedzialności*, w: *Na marginesie Centesimus annus*, „Znak” 1991/6
- [17] Tischner, J.; Żakowski, J., *Tischner czyta katechizm*, Kraków 1996
- [18] Weigel, G., *Jeszcze jedna rewolucja XX wieku*, „Więź” 1994/7

<sup>35</sup> Bez prawdy wolność traci sens, rozmowa z Maciejem Ziębą OP o encyklice „*Centesimus annus*”, „W drodze” 2003/7, s. 13.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 17.

- [19] Wilkanowicz, S., *Polskie spojrzenie na nową encyklikę*, [w:] *Na marginesie Centesimus annus*, „Znak” 1991/6
- [20] Zięba, M., *Piękna nieznajoma, parę jubileuszowych uwag na setne urodziny katolickiej nauki społecznej*, „Tygodnik Powszechny” 19 V 1991
- [21] Zięba, M., *Świątynia Boga wszystkich ludzi*, „Znak” 1990/9

#### **THE CATHOLIC IDEA OF „COMMON GOOD” AND A LIBERAL PRINCIPLE OF INDIVIDUAL LIBERTY**

Significant differences between a liberal conception of freedom and a Catholic conception of “common good” are noticeable. Historical experiences prove that a liberalism and a social catholic education stand on the opposite sides.

The best authorities of the Church, starting from Leon XIII and Pius XI, were criticizing liberal conceptions. Differences between Catholicism and liberalism, mainly in comprehending human’s life and a political effect don’t mean that a dialogue between them is impossible. A contemporary comprehending of a Catholic conception of “common good” as it turned out is, to a large extent, convergent with liberal principles. In Poland, also a lot of representatives of a liberal option identify with social education of the Church. It proves that a situation differ from that, in which Catholic social education started to come into being.